Ob diese Ambivalenz der Symbole aus der Vermischung der indogermanischen Himmelsreligion mit den chthonischen Religionen der eroberten Länderkomplexe hervorging oder aber aus einem Bedürfnis der Seele, Licht und Schatten zusammenzusehen und so die ganze Erlebnistiefe auszuloten, das kann und soll hier nicht erörtert werden!

HANS FROMM

LEMMINKÄINEN UND BALDR*

I

1899 begann der 26jährige FRIEDRICH VON DER LEYEN seine akademische Laufbahn mit einem schmalen Büchlein, das großes Aufsehen erregte: „Das Märchen in den Göttersagen der Edda". Der Verfasser hat später ebensowenig wie die Forschung an der Märchenauffassung festhalten mögen, die der Schrift zugrundeliegt, und er hat das Erzeugnis jugendlicher Kombinationsfreude selbst in den Hintergrund treten lassen. Den Weg aber, den Mythus aus volkskundlichem Material, aus Brauchtum oder Wort-Überlieferung zu deuten, beschritt er weiter, und viele gingen mit ihm oder folgten ihm. Seine Fragestellung wurde von der Finnischen Schule zu beispiellosem internationalen Erfolge geführt und spielte auch bei der vergleichenden Betrachtung germanischer Göttersage und altfinnischer Liedepik eine bedeutende Rolle. Auch die philologisch-historisch eingestellte mythologische Forschung KARL HELMs hat die Verbindung zur Volkskunde nicht aufgegeben; und wenn heute der Strukturalismus ELIADEs und DUMÉZILs die ungeheure Stabilität des Mythus in Funktion, Typus und Form bei gleichzeitigem Vergehen individueller Gestaltungsweisen betont, ist damit, wenn auch absichtslos, eine Apologie der volkskundlichen Mythenforschung ausgesprochen. Sie muß freilich auf eine Komparatistik höherer Artung abzielen und sich des oft schlecht konturierten Charakters ihres Materials bewußt bleiben. Die Fragen nach Aussagequalität und Funktion einer Überlieferung werden in den Vordergrund rücken, und vor allem wird jene von dem Frühwerk VON DER LEYENs eindrucksvoll vorgestellte Problematik zu intensiver methodischer Besinnung herausfordern: die Frage des Verhält-

* Die Studie erscheint gleichzeitig in finnischer Sprache u. d. T. Lemminkäinen ja Balder in: Sananjalka [Jahrbuch der Gesellschaft für finnische Sprache] 5. 1963. 148–166.

nisses zwischen niveau-unterschiedenen Überlieferungen. Das Jugendwerk ließ hier schon, trotz allem, die Klaue des Löwen erkennen, und Georges Dumézil sah sich denn auch in seiner Kritik mehr als einmal veranlaßt, auf die glänzende methodische Vorsicht und Einsicht des Kritisierten hinzuweisen.[1]

Die Frage nach dem Niveau-Unterschied – der zugleich ein Funktionsunterschied ist – hat in der mehr als hundertjährigen Geschichte unseres Themas nur eine Hintergrundsrolle gespielt, gleichwohl aber die Aussagen über die Art der Beziehung beeinflußt. Seit der ehrwürdige Matthias Alexander Castrén die Verbindung herstellte,[2] ist sie immer wieder anders gedeutet worden: Art und Umstände, wie der germanische Gott Baldr und der finnische Sagenheld Lemminkäinen getötet werden, haben Kaarle Krohn und Gustav Neckel unter dem Bilde stammbaumartiger Abzweigung verstanden; Franz Rolf Schröder scheint die unmittelbare Entlehnung vom Germanischen ins Finnische natürlicher; Jan de Vries glaubt die Ähnlichkeit der Überlieferung „vorläufig nur als interessante Parallele gelten lassen" zu können.[3] Diese letzte Meinung scheint die Bedeutung der Lemminkäinen-Tradition für den Baldr-Mythus stark zu mindern; denn die finnische Sage kann dann nur noch zu einer allgemeinen Typologie eines Mythologems beitragen.

Die Auffassung des zum Strukturalismus bekehrten J. de Vries hat die methodische Modernität für sich; nicht so sehr, weil Einsicht in die bildende Kraft funktionaler Typen zur Vorsicht mahnt – denn Folgerungen, wie sie Dumézil für die indogermanischen Funktionsgleichungen gezogen hat, kommen hier nicht in Frage –, sondern vor allem, weil das starke Niveau-

---

1 G. Dumézil: Loki. [Dt. Ausg.] 1959. S. 77, 111.

2 M. A. Castrén: Föreläsningar i finsk mytologi. 1853. (Castrén: Nordiska resor och forskningar. 3) S. 324.

3 K. Krohn: Lemminkäinens Tod < Christi > Balders Tod. FUF 5. 1905. 83–138, hier 117: „Die finn. Rune von Lemminkäinens Tode kann somit nicht direkt von der isländischen Baldersage hergeleitet werden, wohl aber von einer Variante derselben, die in christlicher Zeit und mit christlichen Namen von Schweden nach Finnland gewandert ist." Krohn folgten V. J. Mansikka: Kleinere Beiträge zur Balder-Lemminkäinen-Frage. FUF 8. 1908. 206–217 und noch Nils Strömbom: Akilles-Lemminkäinen-Balder. Arv 1947. 117–154.

G. Neckel: Die Überlieferungen vom Gotte Balder. 1920. S. 182: „Die finn. Überlieferung von Lemminkäinens Fall durch die Schierlingspflanze liegt unweit des Weges, den auch die Baldersage gewandert sein muß."

F. R. Schröder: Balder und der 2. Merseburger Zauberspruch. GRM 34. 1953. 161–83, hier 117. Vgl. auch jetzt von dems.: Balder-Probleme. PBB [West] 84. 1962 [ausgeliefert 1963]. 319–357.

J. de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Aufl. 1957. § 487 [ARG].

Gefälle mit dem impliziten Hinweis auf die Bindung des Baldr-Mythus an einen Baldr-Kult gebührend berücksichtigt erscheint.

Meine kleine Festgabe für Friedrich von der Leyen will und kann in diesen Grundfragen nichts entscheiden. Ihr eigentliches Ziel ist, die Baldr-Lemminkäinen-Diskussion auf eine breitere Materialbasis zu stellen, die ihr dringend not tut. Dabei wird sich allerdings, hoffe ich, ergeben, daß die Niveau-Ungleichheit anderer Art ist, als sich die Forschung heute denkt.

Daß, davon unabhängig, auch die 2000 Jahre ununterbrochen andauernder germanisch-finnischer sprachlicher und kultureller Lehnbeziehungen methodisch zu berücksichtigen sind, werden gerade die Freunde der Methode Dumézils nicht vergessen, denn sie sind gewöhnt, Formen des Mythos als Analogie oder im Abhängigkeitsverhältnis zu kulturellen, insbesondere auch soziologischen Ausdrucksformen zu sehen.

Phänomenologen und Strukturalisten werfen der historischen Methode mit Recht vor, daß die Gleichungen ihres komparatistischen Verfahrens zu isoliert seien und daß die Ganzheit der Überlieferung oder auch die Ganzheit des Funktionssystems zu wenig berücksichtigt werde. Den Vorwurf darf sich auch die seit K. Krohn mit unserem Thema beschäftigte Forschung zuschreiben.[4] Sie hat in der Lemminkäinen-Sage als Handlungsmotive, die in Analogie zur Baldr-Sage stehen, genannt: Lemminkäinen hat eine Vorahnung der Todesgefahr, in die er geraten wird. Ein blinder Hirt mit Schlapphut, welchen zu bestechen – oder zu beschwören – er unterlassen hat, durchbohrt ihn mit einem giftigen Wasserpflanzenstengel – es ist ein Schierling – und wirft seinen Körper in den Fluß des Totenreiches. An einer blutenden Bürste erkennt seine Mutter seinen Tod und begibt sich eilig in die Totenwelt. Es gelingt ihr nicht, ihren Sohn wieder zu beleben.[5]

Diese Motive bilden jedoch nur den bescheidenen Teil einer umfang-

---

4 Eine Ausnahme bildet der Anm. 3 genannte Aufsatz F. R. Schröders in der GRM, der jedoch für die Behandlung der Lemminkäinen-Analogie auf ganz unhaltbaren Voraussetzungen beruht, da er den in Deutschland freilich ehrwürdigen Fehler wiederholt, den Kalevalatext Lönnrots als Untersuchungsgrundlage zu wählen. So ist in dem von Schröder interpretierten Liede von Lemminkäinen und Kyllikki und dem Inselaufenthalt des Helden – Schröders Zeuge für den wanischen Charakter Baldrs – der Name Lemminkäinen erst von Elias Lönnrot eingefügt worden. Der eigentliche Held des Liedes heißt Ahti und ist eine historische, vermutlich wikingerzeitliche Heldengestalt. – K. Krohn (vgl. Kalevala-Studien. T. 2: Lemminkäinen. 1926. (FFC 67) [= KSt.] S. 113) sah im Fest auf Päivölä eine Widerspiegelung des Abendmahls, eine Auffassung, die heute keiner Widerlegung mehr bedarf.

5 So K. Krohn FUF 5, 111; ders., KSt. S. 115f. – Die bisher schon bekannte diskutierte Baldr-Lemminkäinen-Parallele lasse ich in meiner Untersuchung unbeachtet.

reicheren Fabel. Zwischen ihnen bewahrt die Lemminkäinen-Sage in ihren Liedtexten eindrückliche Handlungsstrecken, auf denen sich Baldr und Lemminkäinen weit voneinander zu entfernen scheinen. Die finnischen Lieder wissen nichts von Snorri Sturlusons Schießspiel im Ring, Snorri weiß nichts von einem Fest mit einem Zweikampf, wie er auf Päivölä stattfand. Das Fest auf Päivölä aber ist der eigentliche Kern der Lemminkäinen-Handlung, dem gegenüber Tod und versuchte Wiedererweckung öfter nur wie ein angeklebter Schluß erscheinen. Schon K. KROHN stellte, mit anderer Akzentsetzung, den Zusammenhang fest: „Der finnischen Rune [d. h. dem Liede] vom Tode des Tauglichen Sohnes [ein Variationsname Lemminkäinens; s. u.] gehört ... noch die ganze Fahrt zum Festgelage in Päivölä als Einleitung an.“[6]

Wenn ich im folgenden eine Untersuchung dieses Hauptteils der Lemminkäinen-Sage mit dem Blick auf Analogien zum Baldr-Mythos versuche, muß angesichts der Forschungssituation hier und dort die Deutung ohne Sicherung bleiben. Für die an verschiedenen Orten gegenwärtig vorbereiteten Baldr-Arbeiten mag der vorläufige Hinweis dennoch von Nutzen sein.

Bei der Baldr-Gestalt stehen sich die Anwälte für sein Asentum oder Wanentum kompromißlos gegenüber. Um nur jüngste Meinungen herauszuheben:[7] F. R. SCHRÖDER sieht, wie viele vor ihm, in Baldrs Tod den Tod des Fruchtbarkeitsgottes und verbindet Sterben und Wiederauferstehen des Gottes mit dem Komplex agrarischer Kulte, wie sie zuerst der Vordere Orient ausgebildet und ausgebreitet hat. Ebenso sieht O. HÖFLER in Baldrs Tötung und in der Hoffnung auf seine Rückkunft auf die Erde „den Typus der sterbenden und wiederauferstehenden Wachstums- und Wechselgötter“ gegeben. Für G. DUMÉZIL gehört Baldr in den Asenbereich oder – mit seiner Terminologie – in den Bereich von Souveränität, Religion und Recht. J. DE VRIES stimmt dem zu, mißt aber der geheimnisvoll-heimtückischen Rolle Oðins beim Tode Baldrs stärkere Bedeutung bei und deutet das Geschehen als mythische Spiegelung eines Initiationskultes.

Die Schwierigkeiten auf finnischer Seite gründen nicht nur auf der Deutung der Texte, sondern auf der kritischen Bewertung der Handlungselemente. Kein epischer Liedkomplex mit Kalevala-Stoff ist bisher so wenig aufgehellt wie der um Lemminkäinen. Die altfinnischen Lieder, die den Kalevala-Gesängen XII und XX, XXVI und XXVII zugrundeliegen und heute entweder gedruckt in dem großen Sammelwerk der ‚Suomen kansan vanhat runot‘ [= Die alten Lieder des finnischen Volkes] gedruckt vorliegen oder im Volksliedarchiv in Helsinki zugänglich sind, erweisen sich schon bei oberflächlicher Betrachtung als Parallelen. In den aufgezeichneten Liedvarianten haben sich die Motive mannigfach verbunden und gekreuzt; Material aus ursprünglich fremden epischen Bereichen wurde attrahiert. Von drei Helden wird die Fahrt nach Päivölä (bzw.

[6] KSt. S. 113.

[7] Forschungsüberblick in DE VRIES' ARG § 476–90, DUMÉZILS Stellungnahme in: Loki [Deutsche Ausg.] 1959. S. 195f.; HÖFLER im AfdA. 71. 1958/59. 125f.

Pohjola; auch andere Varianten) erzählt, von Lemminkäinen, Kaukomieli und Pätöinen poika (dem Tauglichen Sohn). Daß dieser letzte als Appellativ für Lemminkäinen zu gelten hat, wird heute allgemein angenommen. Kaukamoinen (Kaukomieli) und Lemminkäinen sind in vielen Liedern vertauschbar (vgl. KROHN, KSt. S. 11 ff.). K. KROHN glaubte noch KSt., für jeden der drei Namen einen Liedinhalt herausschälen zu können (vgl. die Tabelle auf S. 117). Er ging von der Überzeugung aus, daß die regellosen Motivkreuzungen auf frühem Synkretismus beruhen, der eine ursprüngliche, klar geschiedene Liederdreiheit abgelöst habe. Daran glaubt die finnische Forschung heute wohl nicht mehr; sie weiß, daß nach vielen analytischen Bemühungen die Synthese gewagt werden muß. Heutiger Liedforschung ist es näherliegend, daß drei strukturgleiche Liedabläufe, wie sie Krohns Tabelle zeigt, Varianten einer einzigen Grundform darstellen (vgl. unten S. 302).

Trotzdem bleibt bis auf weiteres jede Spezialuntersuchung mit der Hypothek belastet, daß über das ursprüngliche Wohnrecht eines Motivs oder einer Handlungsformel im Lemminkäinen-Bereich nicht sicher geurteilt werden kann.

Bei so ungünstigen Prämissen hat man Gesamtdeutungen nach KROHN kaum mehr gewagt. Dieser hatte bekanntlich Baldr-Mythus und Lemminkäinen-Sage in den Spuren SOPHUS BUGGES auf Christuslegenden zurückgeführt. UNO HARVA zeigte 1945,[8] daß die Gefahren, die Lemminkäinen auf seinem Wege nach Päivölä zu überwinden hat, mit der mittelalterlichen Visionsliteratur (Tundalus usw.) zu verbinden seien und daß eine Reise in die jenseitige Welt dargestellt werde. MARTTI HAAVIO,[9] der gegenwärtig beste Kenner, der die Strukturkomparatistik höchst geistvoll zu handhaben versteht, deutete bisher nur an versteckten Orte an, daß er Päivölä für ein „pays des morts situé dans la région de l'aurore“ halte, „où règnent une abondance et des plaisirs paradisiaques“. Mit dieser Deutung ist indes so lange wenig anzufangen, bis nicht die Ereignisse auf Päivölä eine sinnvolle Erklärung im Bereiche des Totenkults finden.[10]

II

Die Ereignisse, die Lemminkäinens Tod voraufgehen, sind folgende:

In Päivöläs gewaltiger Halle soll ein großes Fest (Variante: eine Hochzeit) gefeiert werden. Zur Vorbereitung wird Bier gebraut, wozu besondere Ingredienzien, wie Ebergeifer, benutzt werden. Alle werden eingeladen bis auf einen – Lemminkäinen. Doch dieser drängt zum Feste. Seine Mutter rät ihm ab und weist auf die tödlichen Hindernisse, die ihm auf dem Wege nach Päivölä drohen. Sie belehrt ihn über die ‚Tode‘ (*surmat*), gibt ihm die verlangte Ausrüstung (*vihkivaatteet* ‚Weihegewand‘; auch: Leinen-

[8] U. HARVA: Lemminkäinen matka Päivölän pitoihin. Vir. 49. 1945. 219–25, 303–04.

[9] M. HAAVIO: Jumaliston juomingit. (Mit franz. Ref.: Le banquet des dieux.) Vir. 63. 1959. 267–74, hier 274 (nur im franz. Ref.!).

[10] Eine kritische Diskussion der Motivüberlieferung ist hier nicht möglich. Ich muß, unter ausdrücklichem Hinweis auf die methodischen Vorbehalte, mich stark auf KROHN, KSt. stützen.

hemd und weiße Hosen). Der ‚leichtgemute' (*lieto*) hängt eine Bürste an den Wandnagel: wenn sie zu bluten beginnt, dann solle die Mutter wissen, daß er getötet worden sei.

Die Todesgefahren – es sind drei in wechselnder Zusammensetzung, darunter: ein Graben mit glühenden Steinen, eine große vieläugige Schlange, ein Zaun aus Schlangenleibern, ein Feueradler und ein feuriger Baum – überwindet Lemminkäinen durch seine Zauberkraft und gelangt zu Pferd nach Päivölä.[11] Er wird weiterhin als ein von der Gemeinschaft Abgesonderter behandelt: die Hunde bellen nicht bei seiner Ankunft (oder: er betritt von allen unbemerkt den Festraum [Suomen kansan vanhat runot = SKVR I, 791. 793a]). Der Herr des Festes – entweder Ukko ‚der Alte' oder ‚der blinde Hirt mit dem nassen Hut' (Schlapphut; *umpisilmä märkähattu karjapaimen*) – tritt ihm unfreundlich entgegen. Das Fest selbst wird als ein ‚Trinkgelage der Götter' (*jumaliston juomingit*), als ein ‚Opferfest der Blaugekleideten' (*siniverkojen vakkaat*) bezeichnet, wo ‚Opferbier' (*kahja*) ausgeschenkt wird und wo ‚der Blaumantel' (*siniviitta;* = Ukko; der Hirt) Herr ist (vgl. KSt. S. 27).

Lemminkäinen wird zwischen zwei Kessel gesetzt und erhält von der Herrin des Hauses einen Krug mit Schlangenbier vorgesetzt. Er bläst hinein, trinkt das Bier, wobei er in einem Trinkspruch den Bringer des Getränkes ins Totenreich verwünscht.

Der Alte fordert dann Lemminkäinen zum Männervergleich heraus: nach einem Zauber- und Weisheitswettkampf beginnen sie den Schwertkampf. An seinem Anfang steht das Messen der Schwertklingen, eine Szene, die auf dem Bildstein IV von Lärbro auf Gotland abgebildet ist und von Sune Lindqvist mit Lemminkäinens Zweikampf in Verbindung gebracht wurde.[12] Der Kampfplatz wird aus der Halle ins Freie verlegt: ‚auf dem Hofe ist das Blut besser' (*pihalla veret paremmat* [SKVR I, 794 O. Malinen]).

In der überwiegenden Zahl der Varianten ist Ukko der Getötete und Lemminkäinen der Sieger. Dreimal schlägt der Alte auf Lemminkäinen, doch das Schwert bleibt vor dem Helden wirkungslos. Dann schlägt dieser, und der Kopf des Gegners fällt beim ersten Mal.

In einer Minderzahl von Liedern ist es umgekehrt: Lemminkäinen wird getötet und am Alten prallt die Waffe ab; in anderen Liedern kommt es nicht zum Schwertkampf, sondern Lemminkäinen zaubert den Alten ins Totenreich; oder: Lemminkäinen verzaubert alle bis auf den alten blinden

[11] So auch Haavio Vir. 1959, 273.
[12] S. Lindqvist: Fornsvenska bilder till kalevala. Nordisk tidskrift 21. 1945. 497–505.

Hirten. Dieser ergrimmt, bricht das Rohr aus dem Wasser und durchbohrt Lemminkäinen.

Diese letzte Version ist diejenige, welche die Grundlage für die Baldr-Lemminkäinen-Analogie bot.

Ehe wir das Geschehen auf Päivölä zu deuten versuchen, müssen noch einige Eigennamen und Appellative erklärt werden:

Päivölä ist durchsichtig; es bedeutet ‚Sonnen-, Tag-, Lichtheim' (<*päivä* ‚Tag, Sonne, Licht'). Dies ist die ursprüngliche Benennung;[13] von den zahlreichen Varianten verdienen nur noch *Pohjola* ‚Nordland' und *Hiitola* ‚Reich des Hiisi, Unterwelt' Erwähnung.

Der Name *Lemminkäinen* gehört wahrscheinlich zum Nomen fi. *lempi*, kar. *lembi* ‚Liebe, Charme', adj. ‚lieb, mild, sanft', lüd. *lemb* ‚die Liebe'. Die Verbindungen zum schwed.-lapp. *libbes, libboges* ‚lieb, mild' und zum syrj. *ńebid* ‚weich, zart' sind unsicher.[14]

Lemminkäinen wird gewöhnlich *lieto*, ‚leichtgemut' genannt. Sein anderes Epithet ist *pätöinen poika* ‚der taugliche Sohn', womit auch einige Male in anderen Liedern sekundär Väinämöinen bezeichnet ist. In Legendenliedern ist es das Beiwort von Christus, und Krohn hatte angenommen, daß es hier ursprünglich sei. Hauptgestalt einer ganzen, zur gleichen Grundform gehörenden Variantengruppe (vgl. Kalevala, Gesang XII) ist *Kaukomieli, Kaukamoinen* u. a. mit dem Attribut *kaunis:* ‚der schöne Hochgemute'.

Ukko heißt ‚der Alte', ist aber zugleich nomen proprium des altfinnischen Donner- und Himmelsgottes, der bis in die Neuzeit hinein in kultischen Opferfesten durch ackerbauliche Riten verehrt wurde und den man für das Gedeihen der Feldfrucht anrief.[15]

Daß es sich bei dem Feste auf Päivölä nicht um eine gewöhnliche „Hochzeit", sondern um ein kultisches Fest handelt, wird schon oberflächlicher Betrachtung deutlich geworden sein. Bereits die Namen *Päivölä* und *Ukko* wie auch die Bezeichnungen des Festes stehen dafür. Nur scheint die nächstliegende Vermutung, daß hier eine kultische Ukko-Feier beschrieben ist, nicht zuzutreffen. „Ukkos Hochzeit" (*Ukoinkeikkeet*) etwa war ein Fest, das weitgehend ein Eß- und Trinkgelage war; es war eine jahreszeitliche Kultfeier und wurde beim ersten Regen nach der Trockenheit gehalten, ein

[13] Haavio Vir. 1959, 269ff.
[14] Toivonen [u. a.]: Suomen kielen etymologinen sanakirja II, 286.
[15] Vgl. U. Harva: Suomalaisten muinaisusko. Helsinki 1948. S. 74–122; K. Krohn: Zur finnischen Mythologie. Helsinki 1932. (FFC 104) I, 33–40 (dort auch der im folgenden angeführte Bericht).

Dankfest also, bei dem der Regen als die göttliche Spermenergießung vorgestellt wurde. Doch fehlt im Lemminkäinen-Lied jeder Anklang an den ausführlich tradierten Festverlauf (Darbringung pflanzlicher Opfergaben, obligatorische Betrunkenheit aller Festteilnehmer u. a.) wie auch an agrarische Kultriten überhaupt. Da „Ukkos Hochzeit" kein Frühlingsfest war, kann auch der Zweikampf zwischen dem Alten und Jungen nicht jahreskreis-mythologisch gedeutet werden.

Die Liedhandlung deutet vielmehr in anderer Richtung. Ohne daß es mir sinnvoll oder möglich erschiene, alle im Liede auftretenden Motive gleichsinnig zu interpretieren, weise ich auf den starken initiationsritualen Charakter des Berichts hin. Dazu gehört die Outcast-Stellung des Initianden, seine Absonderung von der Gemeinschaft (als epische Formel: „alle außer einem"); das Initiationsfest als Reise in die andere Welt, ins Totenreich. Das Erlebnis des Todes bedeutet für den Neophyten den Hinaustritt aus seiner bisherigen, profanen Seinsweise und Einweihung zu höherer Seinsform. Der Weg des Initianden ist mit „Toden", Gefahren bestanden. Er kann sie überwinden durch Unterweisung. Zu den Prüfungen, denen der Initiand unterworfen wird, gehört das Verzehren von ungenießbarer oder vergifteter Nahrung: ferner der Männervergleich und der Schwertkampf.

Wegen der Unsicherheit über den ursprünglichen Schluß füge ich die kultische Tötung und Zerstückelung nur mit Vorbehalt an (s. u. S. 301 f.).

Ich sehe demnach als Kern des Lemminkäinen-Berichts die Darstellung einer kultdramatischen Handlung initiationsritualen Charakters. Die Beobachtungen M. Haavios, daß wir es im Liede von Lemminkäinen mit Göttergeschehen, d. h. mit mythischen Vorgängen zu tun haben, und U. Harvas, daß die Reise Züge einer Jenseitsfahrt an sich trägt, können damit sinnvoll eingebaut und präzisiert werden.

III

Der finnischen Überlieferung, die in der Gestalt Väinämöinens noch stark schamanistische Vorstellungen bewahrt, ist der Mythos, der den Text zu einer Initiation bildet, nicht fremd. Dahin gehört z. B. das Lied von Väinämöinen, der auf der Suche nach den drei Zauberworten, welche zum Bootsbau nötig sind, in den Bauch des Antero Vipunen gerät.[16]

Doch ich setze diesen Weg nicht fort, sondern versuche eine Deutung des Lemminkäinen-Liedes mit dem Blick auf die germanische Mythologie

[16] Vgl. dazu M. Haavio: Väinämöien. [Helsinki] 1950.

und, wenn möglich, den Baldr-Mythus. Die Zeugnisse für einen Baldr-Kult sind gering; die Grímnismál, die Vǫluspá, ein paar andere verstreute Textstellen und Ortsnamen geben einiges her, doch sind sich heute über den kultischen Ursprung die Verfechter des asischen wie des wanischen Charakters Baldrs einig. J. de Vries hat eindrucksvoll auf initiationsrituale Züge hingewiesen,[17] und Dumézil hat seinen Standpunkt so angedeutet, „daß ... Baldr im Lauf eines großen Spiels, eines wirklichen Festes, das die ganze Gesellschaft vereint, plötzlich verräterisch getroffen wird und erliegt".[18]

Von den Namen und Gestalten gehen wir aus:

Dem Namen des Festortes *Päivölä* ‚Sonn-, Tag-, Lichtheim' – das den Himmel meint (Haavio) – vergleichen wir den Namen der Baldr-Burg: *Hann [Baldr] býr þar sem heitir Breiðablik; þat er á himni* (Gylfag. cap. XXI; vgl. auch Grm. 12, 1).[19] Der Bedeutung des Namens *Lemminkäinen* kann man die seinerzeit auch von F. v. d. Leyen vertretene, freilich ungesicherte Herleitung des Baldr-Namens von der idg. Wurzel **bhel-* ‚weiß, glänzend' zur Seite stellen.[20] Auch die Attribute lassen sich vergleichen: zu *lieto* ‚leichtgemut' mag man heranziehen Snorris dunkle Bemerkung: *en sú náttúra fylgir honum, at engi má haldask dómr hans*, und zu *kaunis* ‚schön': *hann er svá fagr álitum*.

Baldr und Lemminkäinen stehen beide unter dem Gesetz des Auserwähltseins zum Tode, der Isolation von der Gemeinschaft, der Ausnahme („alle bis auf einen") und damit auch des Opfers. *Heilagt tafn* heißt Baldr in der berühmten Strofe der Húsdrápa des Ulfr Uggason, und auch *pätöinen poika*, das Christus und Lemminkäinen gemeinsame Epithet, kann kaum anders interpretiert werden als ‚der zum Opfer taugliche Sohn'.

Hinter Baldrs Tod steht letztlich, ohne daß Lokis Anteil verkleinert zu werden braucht, Oðinn selbst. Hǫðr ist, wie schon lange gesehen ist, nichts anderes als eine Hypostase Oðins.[21] Der Noa-Name, der ‚Kampf' bedeutet, läßt die aktive Kraft, die hinter der Willenlosigkeit des Werkzeugs steht,

[17] J. de Vries: Der Mythus von Balders Tod. ANF 70. 1955. 41–60.

[18] Loki S. 196.

[19] Zu erinnern ist auch an *Dagr* (<**Daguz*) ‚Sonne, Tag', den sakralen Töter Helgis. Überzeugend dazu O. Höfler: Das Opfer im Semnonenhain und die Edda. In: Edda, Skalden, Saga (Genzmer-Festschr.). 1952. S. 1–67, hier 33–41.

[20] J. Pokorny: Idg. etym. Wb. 1959. I, 118, mit der Wurzelerweiterung **bheleg-/ *bhleg-* (I, 124), die das semantische Feld ‚Leidenschaft, Liebesbrunst' füllt (gr. φλεγμονή). Vgl. de Vries, ARG § 481; F. v. d. Leyen: Die große Runenspange von Nordendorf. ZfVk 25. 1915. 136–46, hier 142. – Anders F. R. Schröder GRM 34, 168.

[21] Das wurde abgelehnt von R. Much: Balder ZfdA 61, 95f. Er verglich **Heaðoric* mit kelt. *Caturix* und sah in Hǫðr einen alten germanischen Kriegsgott.

noch durchschimmern. Von Oðinn weiß man, daß er sich aus höherer, kosmologischer Notwendigkeit und aus Gründen der Weihebindung, doch für den natürlichen Verstand heimtückisch und unbegreiflich, gegen die eigenen Getreuen und gegen den eignen Sohn stellt. Die Oðinsmerkmale am blinden Hirten mit dem nassen Hut – der eine Hypostase Ukkos ist – sind längst erkannt. Auch die im Lemminkäinenlied verschiedentlich genannte blaue Gewandfarbe ist Oðinszeichen. Ukko heißt ausdrücklich ‚der Blaumantel' (*siniviitta*). Doch blau ist auch die Farbe der Festteilnehmer; und man denke daran, daß nicht nur Oðinn, sondern auch der dem Oðinn Geweihte, wie z. B. Víga-Glúm, das blaue Gewand trägt.[22]

Im Lemminkäinenliede ist es unverstellt der Gott selbst, der dem Geweihten gegenübertritt. Er tritt ihm so entgegen wie Oðinn dem Sigmund: *ok er orrostan hafþi staþit um hríþ, þá kom maþr í bardagann meþ síþan hǫtt ok heklu blá; hann hafþi eitt auga ok geirr i hendi* (Vs. cap. XI). Zu diesem (hier: Schwert-)Kampf gehört das Unwirksamsein der sonst wirksamen Waffe, wie zur Mistel- und Schierlingstötung das plötzliche Wirksamwerden der sonst unwirksamen Waffe gehört.

Der Tod des Sohnes durch die Hand des Vaters (Oðinn-Baldr) läßt nun auch die Bezeichnung *pätöinen poika* ‚tauglicher Sohn' sinnvoll werden. K. KROHN mußte den christlichen Ursprung des Epithets annehmen, weil es zum Tode Jesu paßte, nicht aber zum Lemminkäinen der Sage. Die Beziehung eines Lemminkäinen-Mythus zum Baldr-Mythus eröffnet die Möglichkeit, daß Lemminkäinen und nicht Christus der ursprüngliche Träger der Bezeichnung war.

Wir folgen nun dem Gang der Ereignisse des Lemminkäinen-Liedes. Dabei lösen wir uns von der Baldr-Parallele, bleiben aber, wie zu bemerken sein wird, im Oðinsbereich.

Lemminkäinen muß auf seiner Fahrt nach Päivölä ‚drei Tode' (*kolme surmaa*) bestehen. Damit beginnen die Prüfungen, denen der Initiand unterworfen wird. Die Dreizahl der Proben mit dem Höhepunkt der Feuerprobe läßt an die Fahrt des Hrólfr kraki zum Schwedenkönig Aðils denken. Dieser hatte die Folterungen über den Anreitenden und seine Gefährten verhängt (Hrólfs saga kraka cap. XXVI–XXVIII). Die Forschung glaubt, daß der Erzählung ein alter Initiationsbrauch zugrunde liegt.[23]

[22] Vgl. O. HÖFLER: Germanisches Sakralkönigtum. 1952. I, 225. 230 (mit weiteren Belegen); DE VRIES, ARG § 396. – Zur Deutung des Naßhütigen (*märkähattu*) als des Schlapphütigen vgl. E. N. SETÄLÄ: Studien aus dem Gebiet der Lehnbeziehungen. Helsingfors 1912. S. 73.

[23] Vgl. F. R. SCHRÖDER: Grímnismál. PBB [West] 80. 1952. 341–78, hier 371 (mit Hinweis auf die Hálfs saga cap. VIII). Der zur Halle Reitende, auf den die Mutter

Daß die Jenseitsfahrt (U. HARVA) zu einem ‚Lichtheim' geht, kann aus finnischen mythologischen Vorstellungen kaum erklärt werden. Ich glaube, daß hier die Brücke zum odinischen Valhall geschlagen werden muß. Hier, in der Widersprüchlichkeit der finnischen Sage, kann die Erklärung des Rätsels liegen, das DE VRIES bei seiner Baldr-Behandlung unaufgelöst stehen lassen mußte (ANF 70, 60 Anm. 1): „daß Baldr in der Unterwelt leben muß, während das odinische Jenseits eben Walhalla ist".[24] Die finnischen Varianten *Hiitola* ‚Reich des Hiisi, Unterwelt' und *Tuonela*, ‚Reich des Tuoni, Totenreich', erscheinen nunmehr als rationaler Eingriff in einen nicht mehr verstandenen Zusammenhang.

Bei der Ankunft auf Päivölä verstummen die Hunde, begrüßen Lemminkäinen nicht mit Gebell (*kun ei silma koirat hauku*, SKVR I, 757 a). Der ungebetene Gast wird ‚zwischen zwei Kessel' (*kahen kattilan välissä*) gesetzt. Diese Szene ist aus der Grm.-Prosa bekannt. Hier ist Oðinn in der Vermummung des Grímnir der schlimm Empfangene, der die schlechte Gastfreundschaft des Königs bloßstellt: *ok þó laetr konungr handtaka þann mann, er eigi vildo hundar á ráða. Sá var í feldi blám ok nefndiz Grímnir; . . . Konungr lét hann pína til sagna ok setia milli elda tveggia* (29–32). F. R. SCHRÖDER hat in einer gründlichen Arbeit auf die initiationsrituale Grundlage der Szene hingewiesen und die schamanistischen Züge in Grímnir-Oðinn betont.[25]

Dem gleichen Bereich gehört das Trinken des Schlangenbieres an. Man denke an die Giftschlange im Mehlteig, der Sinfjötli, dem Oðinssproß, zum

schaut, ist übrigens ein Bild, das an Lokis Wort Ls. 28, 4–6 denken läßt: *ek því réð, er þu ríða sérat síðan Baldr at sǫlom!*

An dieser Stelle läßt sich auch das ‚Signal' der blutenden Bürste (oben S. 289) deuten. Sie kann m. E. nichts anderes bedeuten als blutende Borsten, d. h. Tötung des (borstentragenden) Ebers; und dieses Tier kann wiederum kein anderes sein als das Tier des Gottes, Heros, ‚Heiligen' oder Schamanen. Es ist das theriomorphe alter ego. Die Handlungsfunktion der Bürste macht den schamanischen Charakter des Symbols vollends evident. Denn die Hauptfunktion des tierischen Alterego eines nordeurasischen Schamanen ist, „die Lebenskraft des Schamanen aufzunehmen, den Ablauf seiner Laufbahn wie eine Art Lebensuhr zu zeigen" (L. VAJDA: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. UAJb. 31. 1959. 456–85, hier 462). Vgl. dazu O. HÖFLER: Kultische Geheimbünde der Germanen. 1934. I, 202; ders. Genzmer-Festschr. S. 17f.; ders. Germanisches Sakralkönigtum. 1952. I, 95ff. (dort über das Ebersymbol bei der Oðinsweihe).

[24] Valhall-ähnliche Vorstellungen sind aus Alaska bekannt. Im Unterschied zu den Gestorbenen gehen die Gefallenen in ein himmlisches Reich ein. Man vergleiche auch die lappische Vorstellung, daß die Seelen der Gefallenen im Nordlichtschein kämpfen. Dazu U. HOLMBERG-HARVA: Valhall och världsträdet. Finsk tidskrift 83. 1917. 337–349.

[25] F. R. SCHRÖDER PBB 80, 371 ff.; DE VRIES, ARG § 273. 337. 407 Anm. – Die Motivparallele schon in der Edda-Ausg. von F. JÓNSSON (Kopenhagen 1932), z. St.

Kneten gegeben wird, oder an das Wolfsherz, das der böse Svipdagr blindi – trotz seinem hellen Namen kein anderer als Oðinn – seinem Pflegesohn Ingjaldr illráði vorsetzt. Allen Vorgängen liegt derselbe Sinn der kultischen Präparation zugrunde.[26]

Die weiblichen Personen – Wirtin, Schwester u. v. a. – als Bierbrauerinnen im Liede sind, wie K. KROHN in KSt. S. 21 schon feststellte, sekundär. Der ursprüngliche Bierbrauer ist Osmo(inen). In ihm ist vielleicht der Priester zu sehen, der den kultischen Trank bereitet.[27] Der Ausschank kultischen Bieres bei einer Opferfeier wird öfter beschrieben in der anord. Literatur. Snorri stellt ihn in der Saga von Hákon inn góði dar. In der Víkarsgeschichte der späten und kompilatorischen, aber alte Tradition unverstanden bewahrenden Hálfs saga ok Hálfsrekka ist Oðinn selbst der Bierbrauer. Er verhilft im Wettbrauen der Begünstigten zum Siege.[28] – Anzumerken ist, daß zum männlichen Initiationsritual keine Frau Zutritt hatte.

Der Zauberwettkampf zwischen Lemminkäinen und Ukko ist nach K. KROHN sekundär, herübergenommen aus einem Liede vom Weisheitswettkampf zwischen Väinämöinen und Joukahainen, dessen schamanistische Grundlage HAAVIO freilegte.[29] Der Zauberwettkampf fehlt auch in vielen Varianten; in ihnen greifen Lemminkäinen und Ukko sofort zum Schwert.

---

[26] ANDREW LANG: Myth, ritual, and religion. London 1887. S. 282; O. HÖFLER, Geheimbünde I, 190ff.; ders. Genzmer-Festschr. S. 38f.; DE VRIES ANF 70, 55.

Gehört das *edulium* des Saxo (ed. HOLDER 76, 20), die ursprünglich dem Balderus zugedachte Kraftspeise (*augendis Balderi uiribus*), in diesen Zusammenhang? Durch die *nymphae* wird Hotherus ihrer teilhaftig. G. DUMÉZIL hat nachgewiesen (Høtherus et Balderus. PBB [West] 83. 1961/62. 259–70), daß Saxo ursprüngliche Balder-Motive auf Hotherus übertrug.

Auch dem Väinämöinen wird auf seiner – schamanistisch zu deutenden – Unterweltsfahrt Schlangenspeise vorgesetzt (vgl. HAAVIO, Väinämöinen, S. 119 f.). Doch ist die Verwandlung des Schamanen selbst in die Schlange während seiner Unterweltsreise (auch Oðinn!) typologisch von der kultischen Präparation zu trennen.

[27] Der Name ist nicht ganz sicher erklärt, doch scheint er gleichbedeutend zu sein mit *osma* ‚typha'. Es ist also ein mythischer Name, der ‚reyrsproti' bedeutet und dessen Träger, da ihm die Bierbereitung auch sonst zugeordnet ist, vielleicht in den Kreis der niederen Vegetationsgottheiten gehört. Darauf scheint mir auch das Verspaar aus dem Rentierlied des Miihkali Shemeikka zu weisen: *metshän onni*, *metshän Osmo*, *muan sulho*, *mannun sulho* ‚Glück des Waldes, Waldes Osmo, Bräutigam der Erde'. M. HAAVIO, der das Lied 1947 (JSFOu. 53, 3) interpretiert hat, denkt S. 8 nur an einen glückbringenden Schutzgeist. – Etymologie bei HAAVIO aaO und Suomen kielen etym. sanakirja II, 440 f.

Über germanische mythische Namen mit der Bedeutung ‚Rohr(-stengel)' s. zuletzt HÖFLER, Genzmer- Festschr. S. 31 f. mit weiterer Lit.

[28] Vgl. HÖFLER, Sakralkönigtum I, 154 f.

[29] KROHN, KSt. S. 128; HAAVIO, Väinämöinen S. 82 ff. – Zum Wortkampf als kultischem Kampf s. HÖFLER, Genzmer-Festschr. S. 54 f.

Zu fragen bleibt, ob nicht das Lemminkäinen-Lied deswegen die Verse aus dem Liede von Väinämöinen und Joukahainen attrahierte, weil hier die gleiche Sache darzustellen war. Vielleicht war ursprünglich das Faktum nur in ein paar Versen mitgeteilt worden, und ein des Väinämöinen-Liedes kundiger Dichter bediente sich seiner bei der Darstellung der Lemminkäinen-Szene. Doch lassen wir dies als Vermutung stehen. Wichtig ist nur, daß nun, nach den Prüfungen, der zweite Kursus der Initiation beginnt, der agonalen Charakter trägt.

Der Zweikampf mit dem Schwerte ist die letzte Stufe. Wie er ausging, läßt sich nicht mehr klar ersehen. In einer Reihe von bes. nordkarelischen und südweißmeerkarelischen (südarchangelischen) Varianten ist der Alte der Sieger und Lemminkäinen der Getötete,[30] in den meisten und besten Varianten bleibt der Held Sieger. Ich wage es, aus der Logik des bisher Erarbeiteten heraus, in den wenigen Zeugnissen Reste des Ursprünglichen zu sehen, und möchte annehmen, daß eigentlich Lemminkäinen der Getötete war. Damit würden die struktur-parallelen Handlungsabläufe K. KROHNs auch inhaltlich zum gleichen Ziele führen: der Zweikampf würde der Tötung durch den Rohrstengel entsprechen. Zwei Gründe für die Umkehrung sind mir denkbar: Nachdem die mythische Gestalt zum Sagenhelden geworden war, wurde unerträglich, daß der Heros im offenen Zweikampf gegen einen alten Mann, in dem der Gott auch nicht mehr zu erkennen war, den Kürzeren zieht. Oder: Nachdem das Wissen um die kultische Grundlage und damit auch das Wissen verloren war, daß zwei differierende Formen des gleichen Vorgangs im gleichen Kult alternieren können, zwang der Tod durch den Schierling dazu, Lemminkäinen im Zweikampf am Leben zu lassen, um ihn für den anderen Tod „aufzusparen".[31]

Der Zweikampf weist das spezifisch odinische Merkmal auf, daß die Waffe des Opfers sich gegenüber dem Sieger als unscharf erweist.[32] Das strömende Blut wird besonders erwähnt; ‚auf dem Hof ist das Blut besser' wird ursprünglich mehr bedeutet haben als nur den Wunsch, das Duell schärfer

---

[30] KROHN, KSt. S. 129.

[31] Der Tod durch den Schierling ist nicht, wie NECKEL [oben Anm. 3] S. 184 meinte, jüngerer rationalisierender Zusatz, sondern er gehört in den vorstehend gezeigten kultischen Zusammenhang und offenbart sich so als „echte" Variante. Die Schierlingspflanze gehört auf germanischer Seite zum Oðinsbereich und dient der Entrückung (Ekstase) des auf der Unterweltsreise befindlichen Schamanen oder Oðinsgeweihten. So wird bei Saxo (ed. HOLDER 31, 5 ff.) der Hadingus durch sein Verlangen nach dem Schierling zur Unterweltsfahrt getrieben, die zweifellos eine Initiationsreise darstellt (vgl. HÖFLER, Sakralkönigtum, S. 112 ff., wo freilich, wie auch sonst bei ihm, der schamanistische Aspekt zu kurz kommt).

[32] Vgl. Háv. 148, 4–6: *eggiar ek deyfi minna andskota bítat þeim vápn né vélir.*

und unbehinderter zu führen. Mir scheint das auf einen kultritualen Vorgang hinzuweisen. Parallelen erübrigen sich; doch sei an die Erwähnung Baldrs in der Vǫluspá 31, 2 als *blóðugr tívurr* erinnert, was ursprünglich sich auf etwas anderes als den Misteltod bezogen haben muß. (Neckels Hinweis auf den Tod Christi ist nur eine Verlegenheitslösung.)

Ich fasse zusammen:

Daß die finnische Lemminkäinen-Sage und der germanische Baldr-Mythus im Bericht von der Art ihres Todes und dem sich anschließenden Versuch (der Mutter), den Gemordeten dem Totenreich wieder zu entreißen, als nahe Parallelen angesehen werden können, gilt seit K. Krohn als gesicherte Forschungsmeinung. Der vorliegende Aufsatz ging infolgedessen auf diesen gesamten Komplex nicht näher ein. Die Frage, ob die finnische Sage von der germanischen mittelbar oder unmittelbar entlehnt wurde, ist umstritten.

Die vorliegende Arbeit versuchte eine Deutung der gesamten, bisher nicht herangezogenen Lemminkäinen-Überlieferung. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit Baldr ergab sich dabei nicht. Wohl aber war zu erkennen, daß es sich bei der finnischen Überlieferung nicht um eine Sage, sondern ursprünglich um einen Mythus handelt, der in einem Initiationskult wurzelt. Die ‚Motive' besaßen fast durchgängig Parallelen im germanischen Oðinskult. Manches, wie die Bezeichnung des Kultortes und das Epithet vom ‚tauglichen Sohn', wurde allein von germanischer Mythologie her verständlich.

Mir ist also für den Baldr- und für den Lemminkäinen-Mythus die initiationsrituale Grundlage wahrscheinlich. Über einen genealogischen Zusammenhang beider ist damit jedoch nichts ausgesagt. Einerseits ist der Wahrscheinlichkeitsgrad, daß beide miteinander zu tun haben, durch die beigebrachten Nachweise erhöht; andererseits sind ähnliche Formtypen und ‚Motive' bei der an sich nicht sehr vielfältigen Typologie der Initiations- und Weihungskulte leicht denkbar,[33] und daß solche Kulte auch im heidnischen Finnland autochthon waren, darf nicht bezweifelt werden.

Ist man aber bereit, einen historischen Zusammenhang beider Mythen anzunehmen, ergeben sich für die Baldr-Überlieferung einige wesentliche Folgerungen. Die initiationsrituale Deutung von J. de Vries, der auf den odinischen Charakter des Mythus Wert legt, gewinnt bedeutend an Wahrscheinlichkeit. Man wird ferner Dumézil zustimmen, daß die Tötung

[33] Vgl. Goblet d'Alviella: L'initiation, institution sociale, magique et religieuse. Revue de l'histoire des religions 81. 1920. 1–25, hier 16 ff.

Baldrs ursprünglich als kultische Tötung Höhepunkt eines Festes war. Das Schießspiel im Ring, das Snorri berichtet – alle hauen auf den einen, Gefeiten, ein, aber die sonst wirksame Waffe ist unwirksam (. . . *sumir hǫggva til . . .; en hvat sem at var gǫrt, sakadi hann ekki*) – verbirgt ein anderes Geschehen. Das Spiel war ursprünglich ernst. Und damit ist der Vorgang zum Zweikampf zwischen Hotherus und Balderus bei Saxo Grammaticus in Parallele zu setzen, der durch die finnische Mythengestalt aufgewertet werden kann.[34] Man ist dann auch berechtigt, zwei Formen des gleichen Mythus – Misteltod und Tod im Kampf – in ihr Recht einzusetzen. Die Möglichkeit der Alternation an dem gleichen Punkte des Kultgefüges hat O. Höfler gezeigt.[35] Der Misteltod hätte durch die Analogie Mistel – Oðinsspeer den typologischen Vorrang.

Die Frage, ob wir es bei der Individualweihe Lemminkäinens in erster Linie mit einer schamanistischen Initiation zu tun haben, ist nicht sicher zu beantworten. Gegen eine solche Auffassung spricht verschiedenes: der agonale Teil (Zweikampf) in unserem kultischen „Text"; das Fehlen eines Schamanenbaumes, der typologisch zum kosmischen Baum gehört;[36] die Tatsache, daß nicht der Alte – der Schamanenvater – der Unterweisende ist, sondern die Mutter; schließlich das Fehlen aller Züge, die auf Ekstase deuten könnten.[37] Mit dem schamanistischen pattern[38] berührt sich sehr eng Lemminkäinens Zerstückelung im Fluß; ebenso, daß der „Tod" des Initianden ein blutiger war[39] und der in der blutenden Bürste wahrnehmbare

[34] Das Schwert im Kampf ist dann wie der *mistilteinn* eine zauberische Waffe, ähnlich der, mit der Helgi Haddingjaskati in der Hrómundar saga Greipssonar von Hrómund getötet wird.

[35] Genzmer-Festschr. S. 42.

[36] Vgl. U. Harva: Suomalaisten muinaisusko. Porvoo 1948. S. 42 ff.; M. Eliade: Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. 1961. S. 163 ff.

[37] Allzu einseitig hob die pathologischen Züge des nordeurasischen Schamanentums heraus Å. Ohlmarks: Studien zum Problem des Schamanismus. Lund 1939; vgl. dazu die kritische Stellungnahme von M. Eliade: Le problème du chamanisme. Revue de l'histoire des religions 131. 1946. 5–52.

[38] An weiterer Literatur zur Orientierung nenne ich nur M. Eliade: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. 1957; Dominik Schröder: Zur Struktur des Schamanismus. Anthropos 50. 1955. 848–81; G. Nioradze: Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. 1925; T. Lehtisalo: Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen. 1937. (JSFOu. 48, 3); U. Harva: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. 1938. (FFC 125); I. Paulson: Die Religionen der nordasiatischen Völker, in: Paulson-Hultcrantz-Jettmar: Die Religionen Nordeurasiens. 1962. S. 125–38.

[39] Bei Annahme einer sogen. militärischen Initiation würde auch sinnvoll sein, daß Lemminkäinen den Alten im Zweikampf besiegt. Bei schamanistischer Weihe wäre dieser Ausgang nur mit großen Schwierigkeiten zu interpretieren.

schamanische Seelenträger. Daß der „pays des morts" zugleich der Himmel ist, war oben vom germanischen Valhall her gedeutet worden. Denkbar wäre aber auch eine Kontamination der beiden typischen Schamanenreisen: Abstieg in die Hölle, Aufstieg in den Himmel. So werden wir die Frage offen lassen, werden aber nachdrücklich auf die Möglichkeit hinweisen, daß neben Väinämöinen auch Lemminkäinen noch in seinem Lied die „Weltanschauung" des Schamanismus widerspiegelt.

Die Anknüpfung an Initiations- und Weihekult bietet noch die Möglichkeit, das bei aller charakteristischen kontaminatorischen Auffaltung altfinnischer Lieder doch einmalige Nebeneinander von drei strukturgleichen Liedern mit verschiedenen Trägern – Kaukomieli, Lemminkäinen und dem Tauglichen Sohne – zu erklären: es könnte sein, daß der gleiche kultische Vorgang sich in drei Wiederholungen im Liede darstellt, mit einem je verschiedenen Initianden verbunden.[40]

Mit vollem Gewicht lassen sich die in diesem Aufsatz vorgetragenen Überlegungen erst anstellen, wenn die Lemminkäinen-Überlieferung mit ihrer ganzen Materialbreite unter Heranziehung autochthoner Kultformen, Glaubensvorstellungen und Motivtypen einmal durchforscht ist. Das war hier nicht möglich, da mir das Corpus der Lieder nicht zur Verfügung steht. Doch wage ich zu hoffen, daß auch eine Detailanalyse nicht stark von der Deutung abweichen wird, zu der ich gelangt bin.

[40] Ähnlich hat HÖFLER das Nebeneinander der verschiedenen Helgis in den eddischen Helgiliedern verstanden. An eine Wiedergeburt braucht man bei Lemminkäinen nicht zu denken; jeder Initiand wiederholt die Taten des Ur-Initianden.

KURT SCHIER

DIE ERDSCHÖPFUNG AUS DEM URMEER UND DIE KOSMOGONIE DER VÖLOSPÁ

Die nordgermanischen Weltschöpfungsmythen sind uneinheitlich und voller Widersprüche; auch Snorris Versuch, die verschiedenen Überlieferungen in ein System zu fügen, konnte die Gegensätze nicht beseitigen. Seiner Darstellung liegen vor allem die Kosmogonien der Eddalieder Vafðrúðnismál (Vm.) und Grímnismál (Grm.) zugrunde, außerdem hat er wohl uns nicht mehr erhaltene Traditionen verwendet. Obwohl die Vǫlospá (Vsp.) in der Gylfaginning eine wichtige, wenn nicht die wichtigste, Quelle für ihn bildet, die er immer wieder zitiert, übernimmt er aus ihr nicht die für die Vsp. kennzeichnende Art der Weltschöpfung: das Emporheben der Erde aus dem Meer. Ist dieser Mythus eine Erfindung des Vsp.-Dichters, und hat ihn Snorri deswegen nicht verwendet? Oder wagte es Snorri nicht, seinem aus verschiedenen Überlieferungen aufgebauten kosmogonischen System noch ein neues Motiv hinzuzufügen, das mit den anderen Motiven der Schöpfungsgeschichte unvereinbar erscheinen mußte? Vielleicht hat Snorri jedoch die Überlieferung von der Weltschöpfung aus dem Meer bereits so zerrüttet vorgefunden, daß er sie selbst nicht mehr verstehen konnte. In diesem Fall müßte man mit hohem Alter für eine solche Tradition rechnen. Es wird hier zunächst zu fragen sein, wieweit diese Art der Kosmogonie überhaupt verbreitet ist, ob Zusammenhänge mit der Vsp. bestehen können, und ob sich Argumente für eine Altersbestimmung finden lassen. Eine weiter ins einzelne gehende Untersuchung dieses Mythus soll an anderer Stelle vorgenommen werden.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die kosmogonischen Vorstellungen der Snorra Edda (SnE).[1]

[1] SnE S. 11 ff. – Die Snorra Edda wird zitiert in der Ausgabe von FINNUR JÓNSSON,